

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 11 (2011) : 207 - 224
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

البنية الرمزية للجسد ومظاهره الطقوسية والتعبيرية
- مقاربة أنثروبولوجية للجسد -

محمد حمادي
قسم علم الاجتماع جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

نال الجسد في مختلف الثقافات مكانة واهتماما كبيرين، نتيجة لما يتمتع به من خصائص وأبعاد اجتماعية وأخلاقية ودينية وصحية وجمالية. فالاستعمالات المختلفة للجسد والعناية به والتمثلات التي تكون حوله، لها صلة وثيقة بنسق القيم والسلوكيات التي تمارس داخل المجتمع، وبالتالي فهي مرتبطة بممارسات طقوسية مختلفة.

إن الجسد كبنية دائم الحضور لتأدية كل الممارسات والنشاطات اليومية بأبعادها الروحية والدنيوية، لكن حضوره في الحقل الثقافي يكون بدرجات مختلفة:

– إما كحامل لمجموعة من التشويهات والتغييرات التي لها علاقة بطقوس التكريس التي تتبعها بعض الثقافات والشعوب منها البدائية وشبه البدائية كتلك المتواجدة في غابات الأمازون أو في غينيا الجديدة باستراليا، أو حتى في المجتمعات المعاصرة. وهذه التغييرات الجسدية تتمثل في العلامات التي توضع على الجسد باستعمال وسائل مختلفة (كالوشم وتشريط الوجه والكي والحروق...) إلى جانب ممارسات أخرى كالختان وبتر الأعضاء وإحداث تغيير في أشكال بعض الأعضاء من الجسد كالأذن والشفاه والأنف.

– وإما كموضوع للمعاناة والألم واللذة والصحة والجمال (طقوس ذات علاقة بالمرض أو الوقاية منه والتجميل باستخدام أساليب التجميل والمستحضرات الطبية والنباتات، المتبعة حسب الخصوصية الثقافية والطبيعية للمجتمع).

– وإما كمصدر للطاقة التي تستعمل في تأدية الحركات الجسدية والرياضية او الرقصات والاحتفالات المقامة في مختلف المناسبات.

وهنا، انطلق مخيال جديد للجسد، كما ذهب إلى ذلك العالم الانثروبولوجي الفرنسي دافيد لوبروتون، فالجسد مكان مميز للرفاهية (الشكل) ولحسن المظهر (الأشكال، بناء الجسد، التجميل، الغذاء) ولشهوة الجسد (الماراتون، الرقص، ركوب القارب الشراعي أو للمخاطرة (تسلق الجبال والمغامرات). (1)

نظرا للأهمية التي يولى بها الجسد، فإن الباحث الأنثروبولوجي تعترضه مجموعة من التساؤلات والإشكاليات، حول علاقة الإنسان كحامل لهذه البنية الجسدية مع ذاته والجماعة التي ينتمي إليها من جهة، ومع القوة الإلهية والكون من جهة أخرى.

وبالتالي، هناك تساؤلات جوهرية تطرح نفسها: ما طبيعة هذا الجسد محل الدراسة؟ وخاصة فيما يتعلق بالثنائية التي تحمله ذات البعدين البيولوجي والثقافي معا؟ أيهما يؤثر ويحدد الطرف الآخر؟.

إن الأدبيات الانثروبولوجية والاثنوغرافية ثرية في هذا المجال بالدراسات الوصفية التي اتخذت من البنية الجسدية موضوعا لدراستها، وتم تقديمها بمختلف التمثلات والتصورات والأساطير والمعتقدات التي يحملها الجسد والطقوس والشعائر المرتبطة به.

فلا يمكن للإنسان بكونه حامل لهذه البنية الجسدية بمختلف وظائفها وأبعادها الرمزية، التخلي عن الجوانب الأساسية التي تجعل منه كائنا متوازنا في هذه الحياة، وعالما مصغرا كصورة للعالم الأكبر وهو الكون، وبالتالي يمكن التساؤل :هل يمكن اعتباره مجرد إنسان – آلة، أم انه كائن نشري مكون من روح ونفس وأحاسيس تحركه وتجعله يستجيب ويتفاعل مع الأفراد الآخرين وكذا مع مؤثرات المحيط الخارجي، عن طريق اللغة والإشارات والمعاني والرموز.

يعتبر الجسد نظاما من العلامات الدالة والمنتجة للمعاني، واعتبار حركاته إنتاجا ثقافيا إنما تخضع لطبيعة الحضارة ونظام الثقافة. فللجسد لغة وهي سابقة عن لغة اللفظ. فكل استعمال للجسد هو تعبير، كما أن النشاط والسلوك ينم عن إدراك عام لما يفرزه

المحيط الخارجي من معان نتبينها ونجلوها من مختلف التعابير الجسدية. فالفرد يخلق من خلال جسدانيته نسيجا دلاليا، فالجسد وعاء لمعان اجتماعية .ولهذه الاعتبارات، فان الجسد كمبحث أصبح على مستوى التنظير والممارسة قطبا رئيسيا للاهتمامات المعاصرة ومرجعا ضروريا يتناول الفرد والمجموعة في كل الأبعاد. (2)

وبالتالي، فان التصورات الذهنية والتمثلات المكونة من طرف الأفراد والجماعات نحو الجسد تتباين من ثقافة لأخرى .فحسب بعض المعتقدات المتواجدة لدى بعض المذهب مثل البوذية في آسيا، فان سبب المعاناة في الحياة كلها، كل ما يتصل بالجسد منذ الولادة حتى الموت، لذلك على الفرد عدم التعلق بالحياة ونبذ الحقائق المحسوسة عن طريق الارتقاء إلى الصفاء الروحي وهو النيرفانا.

وبعد دخول الجسد عالم الأساطير أصبح تصور رمزي آخر يتكون حوله.فقد ارتبطت الأسطورة كثيرا بالطقس الذي تساهم البنية الجسدية في ممارسته، بكون الأسطورة هي قبل كل شئ مظهر جسدي وحركي، وهي في العديد من الحالات احتفالية. هكذا تضم كل أسطورة جانبين :تعبيرا ظاهرا، واضحا ومفهوما، وآخر مشوشا وغير مفهوم. هذه الصيغة الثنائية للأسطورة، والتي استدعت مجموعة من الأبحاث لدارسيها (مرسيا الياد وبيير غيرمال وغيرهما) تفترض أن الأسطورة تنتمي إلى عالم "المقدس".(3)

ففي الحضارة الفرعونية القديمة، عمل النسق الأسطوري على تغيير الشكل المورفولوجي لجسم الإنسان خاصة الملوك والفراعنة من خلال المزج بين ثلاث عوالم : الالوهية، الإنسان والحيوان (كتمثال ابي الهول) المتواجد حاليا بالقاهرة، وذلك من اجل تخليد فكرة العلاقة الأبدية ما بين الإنسان والطبيعة والكون المحيط به.

أما في المجتمعات المعاصرة، خاصة الأوربية منها فقد حدث تغير في هذا التصور المكون حول الجسد، حيث حدث انفصال بين الشخص وجسده، فالجسد، في المجتمعات الغربية، هو إذن علامة الفرد، ومكان اختلافه وتميزه.لكنه في نفس الوقت وبشكل متناقض ظاهريا، منفصل عنه. (4)

هكذا يجري الحديث عن "تحرر الجسد".إنها صيغة ثنائية، بشكل نموذجي، لأنها تنسى أن الوضع البشري جسدي، وان الإنسان لا يمكن تمييزه عن الجسد الذي يعطيه

عمق وحساسية كينونته في العالم. إن " تحرر الإنسان " إذا قبلت الصيغة مؤقتا، أمر نسبي جدا. إذ يمكن بسهولة إظهار أن المجتمعات الغربية تبقى دائما قائمة على محو للجسد يترجم من خلال طقوس عديدة منتشرة في مختلف مواقع الحياة اليومية. ومن الأمثلة على المحو الطوسي: منع الاحتكاك الجسدي مع الآخر، بعكس مجتمعات أخرى تكون فيها ملامسة الآخر، في المحادثة الشائعة على سبيل المثال، إحدى البنى الابتدائية للنزعة الاجتماعية.

ويطلق على هذه الحركة الجديدة ب "الجسدانية"، والتي تتجلى في مجالات متعددة من الحياة اليومية كالفن والدين والحركات الرياضية.(6)

ويمكن القول، أن الجسم البشري قد تم تغييره بعدة وسائل ليتلاءم مع المعايير الثقافية والاجتماعية والجمالية والجنسية السائدة في الثقافات المختلفة، حيث أصبح أداة يقوم بوظيفة البناء الرمزي للثقافة، وهذا يشير إلى أن كل إنسان يمتلك جسمين إلى حد ما، الجسم الذاتي – الفيزيولوجي والسيكولوجي – والجسم الاجتماعي الذي يمكن الفرد من التكيف مع بيئته الاجتماعية – الثقافية.

1) الجسد والممارسات الطقوسية:

لقد اقترنت الحركات الجسدية بالكثير من الممارسات والنشاطات الاحتفالية في مختلف المناسبات والمواسم في كل من ثقافات المجتمعات البدائية أو المعاصرة، حيث كان الإنسان البدائي يؤدي نشاطات طقوسية لها علاقة بفترات وفصول السنة كطقوس الزراعة والحصاد وسقوط المطر أو مناسبات أخرى كالحروب أو الصيد وغيرها.

تتمثل شعائر أو طقوس الجسد، كما ذهب إليه منزونوف، في تلك المظاهر المتعلقة بالعلامات والتغييرات التي توضع على الجسد خاصة الوجه والصدر والذراعين مثل الوشم والتجميل. ويمكن اختصار هذه المظاهر الجسدية فيما يلي :

1-1) الوشم:

يعتبر هذا السلوك كأقدم شكل للعلامة الثقافية الممارسة على الطبيعة، وكانت تستعمل فيه قديما أدوات بدائية مثل العظام وأغصان شجرة البامبو، مدببة وحادة مثل

الإبرة، ثم توضع داخل خليط مكون من الفحم والماء ليستخدم كصبغة على البشرة.

يمارس الوشم كذلك في بعض الثقافات لأغراض جمالية أو لتمييز الأفراد في بعض المجتمعات حسب انتماءاتهم الجماعية أو القبلية. فكان لكل نوع من هذه الممارسة خصوصيته، بكونه يختلف حسب السن والمكانة الاجتماعية والجنس للأفراد الممارسين لهذا الفعل.

ومن خصائص هذه الممارسة أنها تحدد الانتماء إلى جماعات فرعية أو هامشية خاصة في أماكن التجمعات الذكورية مثل أفراد الجيش والبحارة والمساجين والجماعات الهامشية.

لقد صاحب الوشم قديما، طقوس التكريس مثل البلوغ والمراهقة والزواج وهي مراحل يحمل فيها الجسم علامات ذات رموز تحدد نمو الفرد وخضوعه لبعض التابوهات. اما في المجتمعات الغربية، فقد كان هذا السلوك كرمز معبر عن التمرد، لذلك فقد ظهرت موجة جديدة من الجماعات الفرعية في المجتمعات الغربية في الستينات والسبعينات من القرن الماضي في أوساط شبابية، تتكون من شبان وفنانين متمردين على المجتمعات الاستهلاكية، كحركة الهيبز Hippies، التي كانت متميزة بأزياء خاصة وعلامات جسدية، فأصبحت تعوض الجماعة الأصلية المتمثلة في المؤسسة الأسرية.(7)

1-2) التجميل والزينة:

يمارس هذا السلوك لأغراض جمالية أو جنسية، ويبدو أن حب الزينة الشخصية مسألة غريزية لدى الجنس البشري. ومن المحتمل أن هذا الحب كان موجودا بصورة أو بأخرى كعنصر من عناصر الشخصية الإنسانية منذ أقدم العصور. ويمكن أن يتم تجميل الإنسان بطرق عديدة تؤدي أحيانا إلى إلحاق أضرار بالجسم.(8)

ورغم طابعه السطحي، إلا أنه يتميز في طقوسيته بمظاهر متعددة :

- الرمزية الجنسانية، حيث أن المرأة تتزين لإبراز مفاتنها وأنوثتها أو لإشباع رغبة نرجسية.

– إن الممارسة المتكررة، كما يوضح ميزونوف (أحيانا استحواذية) لهذا الطقس والذي من خلاله تتزين المرأة حتى تصبح في نوع من المواجهة الجسدية مع المرآة. وهذه الممارسة تكون بمثابة قطع الصلة مع الآخرين وتصبح تمثل أسلحة (هجومية ودفاعية) تجاه أشخاص غرباء من عامة الناس. فوظائف الزينة متعددة منها الرغبة في الإغراء والسحر، ومنها الطمأنة ضد قبضة الزمن (كبر السن) والتي تقود أحيانا إلى إجراء الجراحة التجميلية.(9)

فخلافا للممارسين لسلوك الوشم الذي يصبح ذا هوية هامشية، فإن الجراحة التجميلية تمكن الممارس من الدخول في هوية من نوع آخر ولكنها مطابقة للمعايير المهيمنة "للمثالية الجسدية": الشباب والجمال، فانه يمكن اعتبار هذه الممارسة نوعا من طقوس المرور، فعن طريقها ينتقل الفرد من مكانة اجتماعية سابقة وهي الحالة الطبيعية المفروضة عليه إلى الحالة الثقافية (المثالية والمقبولة).

1–3) الجماعات الجسدية:

يتمثل هذا الصنف من الجماعات، حسب ميزونوف، في مجموع التجارب والممارسات في مختلف مؤسسات وهيئات التكوين الخاصة والمتعددة. فمنها ما هو مختص بالتحليل النفسي لمعالجة بعض الأمراض باستعمال طرق الاسترخاء Relaxation أو ممارسة اليوغا Yoga (عند المذاهب الأسيوية كالبوذية والهندوسية)، أو عن طريق "التعبير الجسدي واللفظي" أو العلاج الموسيقي. والهدف من كل هذا هو الوصول إلى الراحة النفسية التامة.(10)

فالجسم كبنية يعبر به بطرق مختلفة حسب تباين واختلاف الثقافات، فقد بينت الدراسات أن تعبيرات الجسد في المجتمعات البدائية تكون عن طريق الأساطير والمعتقدات السحرية والطقوس العلاجية ذات الفعالية الرمزية.

حتى في المجتمعات المتحضرة أو المعقدة، نجد الكثير من هذه الممارسات الشعبية حاضرة في شتى السلوكيات الثقافية وبعض الجماعات الاجتماعية منها الطرق الصوفية حيث نجد تداخل وامتزاج بين الحركات الجسدية والإيقاعات الموسيقية ذات البعد الروحي من حيث تجسيدها للعلاقة الجدلية بين الإنسان وبين الكون العظيم المترامي الأطراف. كل هذا يتم في علاقة تثير الذعر والدهشة والإعجاب تجاه القوى

الالهية في آن واحد، كما ذهب إلى ذلك رودولف أوتو.

فكل الحركات التي كان الجسم عنصرا محركا لها تحمل مجموعة معقدة من الدلالات والرموز، والتي كانت تؤدى في الطقوس والاحتفالات التي مورست في مناسبات عديدة متمثلة في إقامة الأفراح والجنائز والحروب وتنظيم حملات الصيد وحصاد المزروعات.

فالرقص كحركة جسدية ذات الإيقاعات والإيماءات المختلفة، إن على المستوى الفردي أم الجماعي، هي تعبير ظاهري ولكنها تحمل في طياتها مجموعة من الأحاسيس والمشاع النفسية والعاطفية التي ترجمت إلى حركات منتظمة للجسد، تجمع ما بين الصوت والإيقاع، بطريقة رمزية ودلالات لغوية وإشارات، كان الهدف منها هو إحداث رغبة لتحرير طاقات نفسية ومشاعر متراكمة في عالم اللاشعور، كالرقصات الإفريقية ورقصة الفلامانكو ورقصة التوارق....

لقد كانت هذه الحركات تؤدى لفترة زمنية معينة، ولها طابع التكرار حيث تعود ممارستها لفضاء وزمان معينين، حسب ما تمليه عليها الضغوط الثقافية والاجتماعية، من قيم وأعراف ومعتقدات، مجسدة في الضمير الجمعي لكل الجماعات الإنسانية.

يكون الجسد في علاقة دائمة مع الإطار الثقافي الذي ينمو بداخله، وبالتالي فهو حامل ومحرك للفعل الطقسي، فيصبح صانعا ومنتجا لهذه الطقوس، فمن خلال علاقة الجسد بالبناء الثقافي والاجتماعي تتطور وتنمو الإمكانيات والحدود الخاصة بقدراته التعبيرية.

إذا كان الهدف من إقامة الممارسات الطقوسية هي الوصول إلى مرحلة التفريغ والتنفيس Le catharsis، كما تذهب إليه نظرية التحليل النفسي، ففي نفس الفكرة، يتساءل نور الدين طوالبي: هل يلجأ العنصر الاجتماعي للتخلص من صراعاته الداخلية أو على الأقل للتخفيف من أهمية الصراعات التي تهدد تكامله العميق، إلى الطقوس كمتنفس؟ (11)

اختار الباحث هاتين الفرضيتين، محاولة منه لتفسير وتحليل السلوك الطقسي، من خلال خلفيته الدينية والثقافية والرمزية، بكون هذه النشاطات مؤداة من طرف الجسد،

الذي يعتبر كأضحية في نفس الوقت، لأن ذلك وحسب أطروحة René Girard في كتاب "العنف والمقدس" فإن الفرد يضحي من أجل الجماعة لإنقاذها، فيصبح الفرد المضحى به مقدسا بدوره، ليقع الالتحام بينه وبين القوة الإلهية.

إن البنية الجسدية التي يعتبر الفرد داخل المجتمع حامل لها، هو الذي يقوم بترجمة تلك الخصائص البيولوجية إلى سلوكيات خارجية وممارسات طقوسية تبرز على شكل حركات راقصة أو زخرفة جسدية أو نقوش ووشم ذات أبعاد جمالية وتزيينية أو عنيفة مسلطة على الجسد، وهي بالتالي تبرز النزعات والميول النرجسية او الماشوسية الممارسة على الجسد، مما يظهر مجموعة من المفارقات والتناقضات التي تعبر عنها التمثلات الثقافية في مختلف الجماعات البشرية.

وقد اهتم بدراسة هذا الجانب الباحث الأنثروبولوجي مالك شابل حيث يقول "إن ما يثير اهتمامنا ليس الجسد في تكوينه العضوي الظاهري، بل بالعكس ما يهمنا هو ذلك التمثل Représentation المكون حوله".(12)، فيصبح الجسم المكون اجتماعيا وثقافيا بذلك، نقطة مرجعية للعلاقات التفاعلية بين الفرد وجماعته المرجعية، وبين الوسط الثقافي.

إن الطقوسية La ritualisation التي يتميز بها جسد الفاعل الاجتماعي، تساهم في تكوين نظرته للجماعة والمجتمع وللعالم والكون.(13)

فالجسد وإن كان موضوعا للدراسات المختلفة وبنية جمالية يعبر عنها في مختلف الفنون التعبيرية الأدبية منها التشكيلية، إلا أنه يبدي وجها ومظهرا آخر، قد أعار اهتمام الكثير من الأبحاث من مختلف الحقول المعرفية منها العلوم الاجتماعية، وهذا المظهر الآخر يتجلى في ثنائية اللذة والألم المرتبطة بجسد الإنسان. كما يذهب إلى ذلك، جاك صليبا، فهو يشكل موضوعا للدراسة لكل من العلوم الإنسانية والعلوم الطبية على حد سواء.

لقد وعى الإنسان منذ القديم بهشاشة جسده وبطلانه بسبب الألم والمرض والشيخوخة. وهذ ا الفكر مطلق ومشاع بين الجميع وفي كل الحضارات والثقافات. فالاهتمام بالذات والعناية بالجسد تهدف قبل كل شئ إلى حماية هذا الجسد من كل السباب المرض والألم والهرم والموت.(14)

عرفت كل المجتمعات على اختلاف المراحل التاريخية التي مرت بها أشكالا متعددة من الآلام الناتجة عن المرض أو الجروح أو نتيجة للمجاعة ولبعض الكوارث الطبيعية كالفيضانات والجفاف والأوبئة والزلازل وغيرها. وحتى في الممارسات الاجتماعية عند بعض الشعوب، مثل طقوس المرور التي تتضمن عادة اجتياز تمارين شاقة ومؤلمة من اجل امتحان قوة ودرجة التحمل لدى الفرد، حتى يصبح مؤهلا لتغيير مكانته الاجتماعية.

إن الجسد هو محل الألم وحاويه، ويصعب تحديد الألم، ولكن اعتبره بعض الفلاسفة من العناصر الأولية والبدائية المكونة للحياة العاطفية والشعورية وهو بالتالي لا يخضع لأي تحليل، إلا انه يمكن القول أن الألم هو بمثابة "حالة مزعجة "يحاول الإنسان قدر الإمكان أن يتجنبها. (15)

لكن طبيعة الإنسان تقتضي الإحساس بالألم وبنقيضه وهو اللذة، وهذه الازدواجية في الأحاسيس تبقى دائما ملازمة للإنسان طول حياته. فالحقيقة أن اللذة والألم حالتان مرتبطتان لا يمكن الفصل بينهما، ومن يطلب اللذة المستمرة فانه ينتهي إلى حالة من عدم الاكتراث لأنه ينتزع من نفسه القدرة على التألم، فهو يحرم نفسه في الوقت نفسه من القدرة على التلذذ. بينما تتميز الحساسية المرهفة العميقة بقدرتها على تذوق الآلام واللذات معا خاصة ما كان منها بالغ الشدة عميق الأثر.(16)

2- تصنيف الطقوس الجسدية في الحقل الأنثروبولوجي:

عند انتقالنا لتصنيف الطقوس من زاوية مغايرة، حسب ما ذهبت إليه المدارس والاتجاهات الفكرية الغربية، تعترضنا كذلك إشكالية التداخل والتشعب اللذان يطبعان السلوكيات الطقوسية التي يمارسها الأفراد والجماعات حسب تباين الثقافات.

سيتم التركيز على بعض النماذج من الأشكال الطقوسية، التي اعتبرها الباحث تخص المجتمعات الإنسانية، وهي كالتالي:

- **طقوس التضحية Les rites de sacrifice**
- **طقوس التعدية (المرور) Les rites de passage**

- طقوس التطهير Les rites de purification

إن التصنيف الذي اقترحه J. Cazeneuve، ينطلق من إشكالية، وهي التساؤل عن الدافع وراء قيام أفراد المجتمع بهذه الممارسات، وما هي الحاجة وراء ذلك، ومن هنا، فنحن مدفوعون إلى القول بأن الإنسان عندما يجد نفسه تحت تأثير بعض الأحاسيس، فإنه يمتلكه ذلك الشعور بأنه حر وفي نفس الوقت مهدد من طرف قوى غامضة، ومواجهة لهذا الوضع، تعترضه ثلاثة مواقف متعلقة بالسلوك الطقسي:

– إما طمأنة الإنسان أمام القلق الصادر عن قوى فوق – إنسانية والتي أطلق عليها R. Otto بتجلي الألوهة أو الإحساس النيوميني Le numineux، وهو يري أن هذا العنصر النيوميني في التجربة الدينية هو حالة أولانية a priori للوعي، وتكمن في البنية الأساسية لكل التجارب الدينية وهي تلك القدرة أو السلطة المفزعة والجاذبة في آن واحد.(17)

– وإما محاولة البحث عن الاتصال بهذه القوى الغيبية، وهذا يتمثل في الممارسات

السحرية، عن طريق استعمال وسائل ملوثة (كالعظام والجثث) وإفرازات الجسد أو انتهاك بعض التابوهات. وهناك من الباحثين من اهتم بالطقوس السحرية التي تؤمن لوجود قوى غيبية تتحكم في المظاهر الكونية، وهي قوى غير مشخصة، ويبدو أن الاعتقاد بوجود هذا النوع من القوى هو شكل من أشكال الاعتقاد الديني، كما يذهب إليه G.Frazer، الذي اعتبر أن المرحلة ما قبل الدينية تتمثل في الممارسات السحرية.

- وإما التواصل مع قوى روحية متسامية، وهذا يكمن في الدور والوظيفة التي تؤديها الطهارة الدينية، عن طريق ممارسة طقوس إيجابية (كالصلاة وتقديم القرابين) أو سلبية (المحضورات الغذائية والجنسية) حسب ما ذهب إليه مارسال موس.

فإذا كان الدين في كثير من المجتمعات المتطورة له نظامه ومؤسساته المنتظمة والرسمية، فإن للسحر والدين في المجتمعات الأولية له ممارسوه كذلك، وهو ما أطلق عليه في بعض القبائل بالشامان Le Chaman وبالخصوص في قبائل سيبيريا، أو ما يسمى برجل الطب médicine-man أو المعالج عند الهنود الأمريكيين (وهي ممارسة تمتزج فيها الممارسات السحرية والشعوذة بالتداوي بالأعشاب مقترنة بشعائر معينة).

بينما توصل الباحث J. Hexley المتخصص في سلوك الحيوانات Ethologie عن طريق أسلوب الملاحظة إلى استنتاج مجموعة السلوكيات التي تؤديها الكائنات الحيوانية وهي: طقوس التخويف (عن طريق الأصوات ونفخ الجسم) أو الخضوع (الانحناء والفرار)، احتواء السلوك العنيف (المسح على الريش أو الخدش) أو المغازلة (الرقص، المشي الاستعراضي).(18)

ومما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن أغلب الممارسات الطقوسية، تدخل ضمن عدة أصناف، فيوجد الكثير منها يصنف في ضمن الطقوس اليدوية واللفظية والحركية الجسدية في آن واحد. إلى جانب التداخل بين الطقوس الدينية والدنيوية، كما أن كل مجتمع حسب ثقافته وتقاليده، يعتمد على ممارسة سلوكيات معينة متعددة ومتباينة.

2–1) طقوس التضحية:

تتضمن هذه الممارسات الحرمان من الأشياء والمستلزمات الثمينة، أو تحطيم كل ما يقدم عن طريق الاستهلاك أو الحرق أو القتل أو تقديم القرابين للتقرب من القوى الغيبية.

حسب ما ذهب إليه مارسال موس، فإن التضحية تعتبر وسيلة للانتقال من العالم الدنيوي إلى المقدس عن طريق تقديم القربان أو الضحية، في طقس احتفالي، للتمكن من الاتصال بالمقدس مباشرة، وذلك لتجنب حدوث مخاطر كثيرة. كما يؤكد ميزونوف على توفر بعض المواصفات في الكائن المضحى به، وتتم عن طريق اختيار الكائن المطهر والبرئ ليكون قربانا عظيما يتم بواسطته التقرب من القوة الإلهية.

من جهة أخرى، فقد أكد كل من Hubert وMauss (من المدرسة الدوركايمية) على الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها التضحية.

فكل فعل طقوسي يستلزم توفر المضحي والمضحى به، ويتم ذلك عبر عمليات ومراحل مختلفة:

- **توفر الفضاء والوسائل اللازمة لاستخدامها في إقامة الاحتفال.**
- **ذبح الأضحية لتقدم قربانا للآلهة.**

- تقسيم الضحية وتوزيعها ما بين القوة الإلهية المقدسة وما بين أعضاء الجماعة الفاعلين والمشاركين في إحياء الطقس.(19)

وفي مقاربة أخرى لتحليل طقس التضحية قدمها René Girard، عند وضعه للعلاقة الجدلية بين العنف والمقدس، يذكر بأن وظيفة التضحية تتمثل في احتواء كل مظاهر العنف، والخلافات الداخلية.(20)

ما يريد الذهاب إليه René Girard هو أن التضحية بكونه كائن بشري أو حيواني هدفه المحافظة على ترابط وتماسك الجماعة داخل المجتمع. ويكون هدف التضحية هو تحويل الخطيئة المرتكبة أو التلوث La souillure الذي يصيب الجماعة، عن طريق تطهيرها وتحويل ذلك إلى الحيوان أو الأداة المضحى بها هذا ما يعبر عنه René Girardبمصطلح "Le bouc émissaire" – الأضحية – أي احتواء العنف عن طريق تضحية الفرد في سبيل إنقاذ الجماعة.(21)

أما في المجتمعات الإسلامية، فان التضحية تكون عن طريق ذبح الأضحية في مناسبات دينية عديدة مثل عيد الأضحى أو في مناسبات احتفالية مثل "الوعدة" الذي يصنفها نور الدين طوالبي(22) ضمن الطقوس البدعية ويبدو أنه من المعتاد في الممارسات الإسلامية، أن يأخذ المؤمن الصالح على عاتقه أمام الخالق تنفيذ وعد، تكون في هذه الحال اعترافا بالجميل، إذا تحققت إحدى أمنياته.(23)

كما يتم إجراؤها عادة عند ضريح لولي صالح، حيث يتم استهلاك لحم الأضحية أو تقسيمه على المعوزين والفقراء. وعادة ما تكون الوليمة متكونة من طعام الكسكسى ولحم الغنم.(24)

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن التضحية تمارس في مجال آخر، عن طريق الفعل الاجتماعي للإنسان يكون بهدف الدفاع عن قيم ثقافية واجتماعية، مثل السلوك الانتحاري "الكاميكاز" أو "الهاريكاري" الممارس من طرف أفراد الجيش والمحاربين في الثقافة اليابانية خاصة أثناء الحرب العالمية الثانية.

2-2) طقوس التعدية (المرور):

يعتبر الباحث فان جينب A. Van Gennep صاحب هذا المفهوم، فهو يتعلق إما بتغير السن والمكانة الاجتماعية للأفراد أثناء دورات حياتهم (الولادة – الختان – المراهقة – الزواج – الموت) أو تغيير الفترات (تغير الأعوام والفصول) أو المكان (مجرى الأنهار–بحيث تمر هذه الممارسة عبر ثلاث مراحل: مرحلة التخلي – المرحلة الهامشية – ثم مرحلة الاندماج– وعادة ما تكون مصحوبة بإقامة احتفالات ورقصات تتفاعل من خلالها الجماعات الاجتماعية التي تشارك في إقامتها.

تمكن إقامة هذه الاحتفالات، الفرد من التخلي عن مكانته الاجتماعية السابقة والحصول على مكانة أو هوية جديدة، وتكون في بعض المجتمعات البدائية، عبر المرور بطقوس تكريسية قاسية. فكان الفرد ينتقل من موت رمزي إلى ولادة رمزية جديدة، وتعتبر طقوس البلوغ من أعظم طقوس التكريس في طبقات العمر، وفيها يتم ختان وطهارة الفتيات والفتيان، كما يحدث فيها أحيانا أنواع من البتر مثل خلع بعض الأسنان أو تشريط الجلد. وهناك طقوس أخرى يتم فيها اختبار المقدرة على إخماد النيران وإضرامها، وتمثيل دراما الوفاة والبعث وتقديم الأضحيات وإقامة الشعائر التطهيرية. وهناك طقوس أخرى للعفو عن المذنبين الذين يستحيل تكريسهم دون المرور بتلك الطقوس التكفيرية أو التطهيرية.(25)

وتتمثل دورة الحياة في المراحل التالية:

أ) الولادة:

إن المولود الجديد، وحسب اعتقادات الكثير من الشعوب، يواجه مخاطر جمة عند خروجه إلى العالم الجديد. وتستغرق هذه المرحلة الحرجة على الأقل سبعة أيام إلى أربعين يوما، وخلالها يتم حمايته خاصة من المؤثرات الخارجية والخطيرة.(26)

فحسب التقاليد المتعارف عليها والمعتقدات الشعبية، لا يتم تسمية الطفل خلال مدة سبعة أيام الأولى، لذلك يجب إخفاؤه حتى يكون مجهولا من طرف بعض الكائنات الروحية التي تمثل خطرا على حياته مثل الجن و"التبيعة" والعين الشريرة.

خلال هذه المرحلة، يتم تجنب إتباع بعض التابوهات اللفظية والمحرمات المتعلقة بتسمية المولود الجديد. فعادة ما يعطى له اسم يحمل رمزيا الحظ والسعادة Un nom porte bonheur، كالأسماء المشتقة من (البركة) –مثل مبروك ومبروكة – ومبارك ومباركة– أو من السعد (الحظ) مسعود ومسعودة وسعدية–

أحيانا ونتيجة لبعض التصورات التي تعود للفكر الشعبي الديني، فإن بعض الأوساط الاجتماعية تتمنى أن يكون المولود ذكرا، كما يفسر بعض الناس أن تسمية ابنهم باسم ولي معين هو نتيجة رؤيا رآها أحدهم في الحلم في رحاب ولي من أولياء الله الصالحين وتعهد أن يخلد اسمه إذا ما رزقه الله ولدا.(27)

كما تعطى بعض الأسماء للأطفال عند ولادتهم، في بعض المناطق من المجتمع الجزائري، حسب المخيال الاجتماعي السائد في المجتمعات المحلية، تبركا للأولياء الصالحين المتواجدين في المنطقة أو شيوخ الصوفية الذين يعتبرون من رموز منطقة معينة مثل بومدين نسبة لسيدي بومدين دفين تلمسان أو الهواري نسبة لسيدي الهواري بوهران أو عبد الرحمن نسبة لسيدي عبد الرحمن بالجزائر العاصمة.

وفي اليوم الأول من ولادته، يتم إسماع الآذان في الأذن اليمنى للطفل، والهدف من هذا السلوك هو إبعاد الأرواح الشريرة عن الطفل والمصائب بكل أنواعها، قبل حلق الشعر وذبح الأضحية.

ب) البلوغ وطقس التكريس:

يعتبر هذا الشكل من الطقوس تغيير المكانة الاجتماعية، في مختلف المجتمعات البدائية أو التقليدية، للأطفال البالغين مرحلة مهمة تصاحبها مجموعة من الطقوس التكريسية المعقدة نسبيا، فهي تمثل كذلك استعدادها البالغ للدخول في مرحلة الزواج وتكوين أسرة والمساهمة في الحياة الاجتماعية.

يؤدي كل من الفتيان والفتيات خلال هذه المرحلة مجموعة من الشعائر والطقوس التكريسية القاسية، مثل خلع الأسنان أو بردها، ومط الشفاه والآذان، وخرم الأنف والأذن. وهذه التغييرات الجسدية، لا تنقص من وضعية الأفراد داخل المجتمع، بل بالعكس تعتبر كولادة ثانية وكمرحلة حاسمة لبلوغ سن الرشد، عن طريق خضوع الفرد

لقيم ومعايير الجماعة الاجتماعية المنتمي إليها. وحسب ما ذهب إليه دوركايم، فإن الفرد عموما،و عن طريق مقاومته للألم يكون قد اكتسب نوعا من التحكم، ليصبح أقوى من الطبيعة بكونه قد تغلب عليها.(28)

2–3) طقوس التطهير:

وهي تتمثل في كل الممارسات التي من شأنها تجنب كل ما يلحق الضرر ماديا أو معنويا للفرد والجماعة عن طريق النظر أو الشم أو اللمس أو الكلام،يكون ماديا ومعنويا، بكون أن هدف هذا السلوك هو الانتقال من العالم الدنيوي إلى العالم المقدس.

حسب ما ذهب إليه مالك شابل، فإن الصلاة والحج يعتبران الطقسان الوحيدان

اللذان يتطلبان من المؤمن تطهيرا شاملا وكاملا. ومجال الصلاة، من خلال ما جاء به المؤلف يتطلب القيام بها استيفاء مرحلتين:

– الأولى: مجردة، أي أن الطهارة تبدأ بتوفر شرط النية (الاستعداد السيكولوجي والروحي) من أجل الدخول لتأدية الصلاة. إلى جانب الوضوء أو الإغتسال كتطهير حسي ومعنوي للممارس.

– الثانية: وهي دخول المسجد كفضاء مقدس في الثقافة الإسلامية، حيث يتم التقيد ببعض الشروط كالطقوس اللباسية (لباس نظيف ومطهر ومعطر)، إلى جانب تجنب بعض السلوكيات المحضورة أي ما يعرف بمبطلات الصلاة (كالكلام والضحك والأكل...). (29)

أما شعيرة الحج، فهي الفرصة السانحة للاتصال مع عالم المقدس (الإحرام) والالتزام ببعض القواعد ذات العلاقة بالطقوس الجسدية من ألبسة خاصة وتقليم الأضافر وحلق شعر الرأس وتغطيته (بالنسبة للرجال) ووضع الخمار (بالنسبة للنساء).

كما تتجلى الطهارة في المجتمعات الإسلامية كذلك في بعض الممارسات والطقوس الأخرى مثل الختان، والذي تطلق عليه بعض الأوساط الاجتماعية في الثقافة الجزائرية اللهجة العامة "بالطهارة" وهذا مما يدل في المخيال الشعبي على أن الطفل منذ ولادته يحمل هذا التلوث La souillure، ويظل على هذه الحال إلا أن يتخلص منه عن طريق الختان، وعادة ما تكون هذه الممارسة تجرى في جو احتفالي تتخله بعض المعتقدات الشعبية، كما أن هذا السلوك الطقسي الممارس في الثقافة الإسلامية على الأطفال في مرحلة عمرية معينة، يتضمن دلالتين:

الأولى: أنها تغير في مكانته الاجتماعية، من خلال طقوس المرور، حيث ينتقل من مرحلة اجتماعية وعمرية معينة إلى مرحلة أخرى، تخرجه من الوضعية الهامشية، حسب ما ذهب إليه A.V.Gennep .

الثانية: بإدخاله في صنف "المطهرين" جسديا وحسيا على الأقل، إلى جانب الالتزام والتقيد بهذه العادة التي تصنف ضمن الطقوس الدينية الإسلامية والطقوس التقليدية، حسب ما ذهب إليه نور الدين طوالبي بكونها ممارسة موروثة من الفترة التي سبقت الإسلام. مما يظهر أنها كانت تمارس في بعض الثقافات الأخرى عند الفراعنة واليهود، إلا أنها تم تثبيتها من طرف الديانة الإسلامية. فالنبي محمد (ص) مثلا، الذي ولد مختونا، لم يكن ليعطي أية دلالة دينية، لهذه الممارسة، من الأفضل القول أنه سوف يرى في ذلك عملية صحية على ذات مستوى العمليات المتعلقة بنظافة الجسم عامة.(30)

فالقدسية التي يتميز بها المعتقد الإسلامي تلزم على الفرد التقيد، بصفة دائمة بالكثير من القواعد المتعلقة بالطهارة الجسدية والمعنوية وبخاصة في بعض المناسبات وداخل والفضاءات الروحية.

من هنا، يمكننا ملاحظة أن الباحثين في مجال المقاربة الانثروبولوجية للجسد، قد ركزوا على البعد الثقافي والاجتماعي للجسد وما يحمله من رمزية من خلال تفاعل الأفراد بمحيطهم الاجتماعي وسلوكياتهم المتعددة، والتي تتجلى فيما يتصل بالبنية الجسدية من ممارسات طقوسية واحتفالية في شتى المجتمعات، بدءا بالمجتمعات البدائية التي كانت تلعب فيها الحركات الجسدية المختلفة من رقصات وإيقاعات موسيقية دورا محوريا في مختلف المناسبات كالحروب ومواسم الحصاد والزراعة والصيد وغيرها في سبيل التقرب من القوى الإلهية ومحاولة استرضائها، إلى جانب التغيرات التي أحدثت على الجسد كالوشم والتشريط والختان والتي تخضع للخصوصية الثقافية لكل مجتمع، وتعتبر متصلة بدورها بممارسات أخرى كالسحر والتجميل والزينة من اجل إعطاء مظهر مميز للجسد. ونتيجة لذلك، يبقى الجسد موضوعا مفتوحا تتقاسم دراساته الكثير من الحقول المعرفية والأشكال التعبيرية والفنية والأدبية المختلفة، كل يتناوله بمنظوره الخاص، والتي يظل فيها الإنسان كائنا محوريا في علاقته الجدلية بالآخر وبالمجتمع وبالكون من خلال مساهماته الفعالة وتواجده البيولوجي والثقافي.

الهوامش:

1) دافيد لوبروتون: انثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة :محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1999، ص 07.

2) صوفية السحيري بن حتيرة : الجسد والمجتمع – دراسة انثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد، دار محمد علي للنشر،تونس، 2008، ص18

3) تراكي زياد بوشرارة : أمكنة الجسد في الإسلام، ترجمة زينة نجار كفروني، دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع، الكويت، 1996، ص20 .

4) دافيد لوبروتون : انثروبولوجيا الجسد والحداثة، ص.07

5) دافيد لوبروتون : انثروبولوجيا الجسد والحداثة، ص08.

6) Jean Maisonneuve :Les conduites rituelles ,Presses universitaires de France , Paris ,1988, p.86.

7) محمد عبده محجوب :التنشئة الاجتماعية . دراسة انثروبولوجية في الثقافة والشخصية . دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005، ص.160

8) Jean Maisonneuve :Les conduites rituelles, p.88.

9) Ibid. , p.89.

10) Ibid. , p. 93 .

11) نور الدين طوالبي : الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة : وجيه البعيني، منشورات عويدات، بيروت . الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص27.

12) Malek Chebel : Le corps en Islam , Presses universitaires de France , Paris , 1984,p.10.

13) Ibid. , p.15 .

14) صوفية السحيري بن حتيرة :الجسد والمجتمع، ص..237

15) نفس المرجع السابق نص 238 .

16) نفس المرجع السابق نص 238

17) فراس السواح: دين الإنسان . بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني . منشورات علاء الدين، دمشق 1997، ص 28 .

18)Claude Rivière : Socio anthropologie des religions ,Armand Colin ,Paris 1997 ,p.82.

19) Martine Segalen :Ethnologie – concepts et aires culturelles –Armand Colin ,Paris 2001 ,P.65.

20) René Girard : La violence et le sacré , Editions Bernard Grasset , Paris 1972 ,p.30 .

21) Jean Maisonneuve : Les conduites rituelles ,p.31 .

22) نور الدين طوالبي : الدين والطقوس والتغيرات، ص123 .

23) نفس المرجع السابق، ص 123 .

24) Sossie Andezian : L'expérience du divin dans l'Algérie contemporaine, CNRS Editions , Paris 2001, p.122.

25) محمد عبده محجوب :طرق البحث الانثروبولوجي . النسق القرابي . دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985، ص22.

26) Pierre Bonte- Anne Marie Brisebarre : Sacrifice en Islam –Espaces et temps d'un rituel- CNRS Editions, Paris 1999, p.126.

27) سعيدي محمد: الاسم، مرجعيته ودلالته – مقاربة انثروبولوجية – مجلة إنسانيات، يصدرها مركز كراسك CRASC بوهران 1999، ص125.

Jean Maisonneuve :Les conduites rituelles, p.40. 28)

29) Malek Chebel : L'imaginaire arabo-musulman , Presses universitaires de France , Paris 1993 ,p.125.

30) نور الدين طوالبي : الدين والطقوس والتغيرات، ص90.